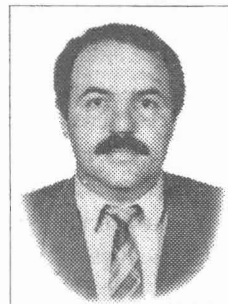


УДК 1(091)



Природа вопроса: классический взгляд. Ч. 2. Неизвестное внутри известного

А. Э. Петросян *

Выявляются ограничения и трудности, с которыми сталкивался сократовский метод. Критически оценивается платоновская концепция вопроса как задачи поиска готового ответа, имеющегося в душе. Реконструируется аристотелевская классификация вопросов, показываются мотивы и смысл их выведения за пределы логики и «заточения» в узкие рамки риторики и диалектики.

Ключевые слова: вопрос, искомое, самовопрошание, диалектика, исследование.

Сократ превратил умение задавать вопросы в настоящее искусство. Он утверждал, что вопрошающий, подобно повивальной бабке, облегчающей роды, способствует рождению нового знания. Сократовский подход не просто углубил софистическую традицию. Он положил начало философскому осмыслению вопроса и его места в человеческом мышлении.

1. Инструмент познания

Для Сократа было совершенно ясно, что вопрос не является чем-то внешним по отношению к знанию, как, скажем, лопата, посредством которой вскапывают землю. Как инструмент мышления, вопрос не может не состоять в родстве с тем, что добывается с его помощью. Он рождается из знания и в конце концов исчезает в нем — в ответе, который им порождается. Таким образом, вопрос — это такое знание, благодаря которому возникает новое знание.

В платоновском диалоге «Менон» эта проблема ставится в заостренной форме. Менон, вконец запутанный каверзными вопросами Сократа и особенно его утверждением, что он и сам не знает ответа на них, саркастически замечает: «Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она именно то, чего ты не знал?» В самом деле, если Сократу неизвестно то, к чему он должен прийти, отвечая на свои вопросы, ему вряд ли удастся получить то, на что он рассчитывал. В этом случае невозможно опознать нужное и отделить его от ненужного, найти ценное ядрышко среди гор шелухи.

Менону кажется, что он поставил своего оппонента в тупик, и положение его безвыходно. Тот должен либо признать, что дурачит окружающих, и в действительности все ответы ему хорошо известны, либо продолжать настаивать на своем неведении, и тогда бессмысленно что-то искать, потому что найти все равно ничего не удастся.

Но Сократ почему-то ничуть не смущен. Мало того, он принимает вызов и придает вопросу еще более резкий вид, фактически превращая его в софистическую дилемму. «Значит, — заключает философ, — человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» [1]. Как же отсюда выпутаться?

* Постоянный автор нашего журнала.

Тот, кто спрашивает, должен иметь о предмете хотя бы какое-то общее (приблизительное) представление. И тогда за вопросом последует не бесцельный поиск по всему фронту. Наоборот, участок, на котором сосредоточится внимание человека, будет ограничен, и оно, как острие стрелы, направится туда, где его может ждать находка. А значит, вопрос — это не обращение к неизвестному, а апелляция к известному, хотя и по поводу неизвестного. Он опирается на известное и пытается выяснить что-то неизвестное внутри этого известного. Можно сказать, что вопрос является знанием о незнании, требованием пролить свет на темные пятна, покрывающие что-то знакомое. Это своего рода луч, пронизывающий то, что интересует спрашивающего, а стало быть, хотя бы отчасти открывшееся ему.

Однако подобные доводы не убеждают Менона. Он чувствует в них какой-то «подвох». Ведь Сократ уверял, что он ничему не учит, а только задает вопросы, которые позволяют его собеседнику самому прийти к определенным мыслям. И, казалось бы, результат налицо. Даже мальчик-раб из челяди Менона умудряется, благодаря вопросам Сократа, выносить весьма компетентные суждения о свойствах квадрата. Но почему же тогда Менона одолевают сомнения? Откуда берется впечатление, что перед ним проделывают трюки, чтобы заслонить от него то, как реально люди приходят к истине?

Дело в том, что вопросы, которые Сократ ставит перед собеседником, не совсем обычные. Точнее говоря, они особенные. Их можно было бы назвать наводящими. Сократ не просто стимулирует мысль, но и подталкивает ее к вполне определенным выводам. А так может действовать только человек, который сам уже обладает готовыми ответами и сознательно и целенаправленно подводит к ним других. И в этом смысле правы те, кто не принимает на веру слова Сократа о том, что он никому ничего не внушает. Ибо то, что он делает, как раз и является внушением (наведением на мысль), обучением довольно высокого класса.

Правда, бытуют и другие мнения. Так, Хинтикка, признавая, что Сократ должен был обладать неким знанием, чтобы с успехом применять свой метод вопрошания, тем не менее, приписывает этому знанию стратегический, а не «фактический» характер. Говоря о его природе, Хинтикка подчеркивает, что «оно является в действительности логическим знанием в смысле знания стратегий логического (дедуктивного) рассуждения»[2]. Иными словами, Сократ, вооружившись одними лишь правилами умозаключения и совершенно не разбираясь в предмете разговора, не только сам приходит к далеко идущим выводам, но и заставляет оппонента понять и принять их.

Но каким образом? За счет чего? Да и собеседники Сократа соглашаются не с его «железной логикой», а прежде всего с основаниями (исходными посылками) рассуждения и приводимыми доводами, т. е. с тем, что характеризует компетентность в той или иной области знания.

Разве вопросы, которые задает Сократ, не предполагают определенного «фактического» знания? Разве, идентифицируя конкретную лошадь как образец прекрасного, он не показывает, что владеет и представлением о лошади, и общим понятием прекрасного? Разве, чертя фигуры и обсуждая их свойства, Сократ не проявляет знания основ геометрии? Да и можно ли подобрать надлежащим образом посылки умозаключения, не вникая в то, о чем там идет речь, и как они соотносятся друг с другом?

Иногда Сократ не просто выказывает близкое знакомство с фактической стороной дела, но даже позволяет себе выражать свою мысль не в вопросительной, а в утвердительной форме. «Если добродетель, — замечает Сократ, — это нечто обитающее в душе, и если к тому же она не может не быть полезной, значит, она и есть разум, ведь все, что касается души, само по себе не полезно и не вредно, но становится вредным или полезным благодаря разуму или по безрассудству»[3]. Трудно сказать, насколько безупречно это умозаключение с логической точки зрения, хотя бросаются в глаза явные провалы или, по крайней мере, скачки в цепи рассуждения. Зато не подлежит никакому сомнению, что в качестве оснований для своего вывода Сократ избрал положения, аккумулирующие наблюдения над жизненными явлениями и при этом весьма далекие от самоочевидности. С помощью каких «стратегий» логики можно узнать, что добродетель обитает в душе и безусловно полезна, а содержимое души нейтрально в отношении пользы? Это чисто «фактические» суждения, на которых и покоится вывод Сократа.

Возможно, Хинтикка слишком буквально воспринял собственные слова о том, что все заключения, которые Сократ выдвигает, «он выводит из ответов собеседника»[4]? Но тогда получается совершенно нелепая картина. Мудрец, не имеющий понятия о вещи, вселяет в собеседника, еще меньше знающего о ней, глубокие прозрения, раскрывающие ее суть и смысл. И все это благодаря одному лишь логическому инструментарию. Если так, зачем утруждать себя изучением наук? Достаточно освоить логику — остальное придет само. Так ли это? Разумеется, нет. Причем мифом является неведение не только самого Сократа, но и его собеседников. В действительности они совсем не так «девственно» просты, какими могут показаться на первый взгляд.

Какова же структура «методики», применявшейся Сократом? Прежде всего, выявляются фак-

тические знания собеседника. Так, оказывается, мальчик-раб отнюдь не невежда. Он знает, что такое квадрат и каковы его стороны. Ему известно и понятие центра, как и то, что прямые линии, проведенные через него от одной стороны к другой параллельно боковым сторонам, равны между собой. К тому же он умеет считать и легко складывает длины отрезков.

Далее Сократ пробуждает интуицию собеседника, основанную не только на его знаниях, относящихся к предмету рассмотрения, но и вообще на здравом смысле. Например, указывая на геометрическую фигуру, Сократ спрашивает, может ли она быть больше или меньше. Такой подход поощряет собеседника выйти за пределы знания, которое окружает то, на что непосредственно направлен вопрос, и взглянуть на предмет в более широкой перспективе.

И наконец, весьма примечателен характер сократовских вопросов. Это не столько запросы или требования, сколько намеки или даже прямые подсказки. Он спрашивает: «По-твоему, выходит, что, если удвоить стороны, получится удвоенный квадрат?» Или: «А разве не выйдет у нас сторона вдвое больше этой, если мы, продолжив ее, добавим еще одну точно такую же?» И мальчику ничего не остается, как поддакивать: «да, кажется», «выйдет», «получится».

Иногда вопрос звучит еще более настоятельно: «Вот эта линия, проведенная из угла в угол, разве она не делит квадрат пополам?» Что можно противопоставить этому не терпящему возражений тону?

Зато, когда вопрос ставится в неопределенной форме, у собеседника сразу же возникают затруднения. «Какой же величины квадрат?» — спрашивает Сократ у мальчика и тут же, как бы поправляя себя, добавляет: «Не в четыре ли раза он больше первого?» И тот, выдохнув, восклицает: «Как же иначе?» В другой раз на такой же вопрос мальчик прямо отвечает: «Не знаю». И немедленно следует подсказка, если не сказать — навязывание нужного ответа: «Но разве каждый из четырех [малых] квадратов не разделен такой линией пополам? Так или нет?» И собеседник, естественно, соглашается: «Разделен»[5].

Таким образом, отталкиваясь от тех знаний, которыми фактически обладает собеседник, и задействуя его интуицию и фантазию, с помощью прозрачных намеков и даже прямых подсказок Сократ приводит его к требуемым результатам. Следовательно, «ведомый» не открывает в себе знание, а догадывается о нем, пробирается к нему под руководством опытного проводника, хорошо знакомого со всеми путями. А это как раз и есть обучение, причем весьма действенное. Но оно заранее предполагает наличие у учителя того, к чему должен прийти ученик. Это не поиск в собственном смысле, а, скорее, нахождение предзаданного. Тут не может быть блуждания в потемках — хотя бы потому, что ищущего не просто ведут, но и держат перед ним яркий фонарь, освещающий дорогу.

Отсюда понятно, что вопросы Сократа носят не столько познавательный, сколько дидактический характер. Они совершенно бесполезны для человека, который сам ищет нечто, никем еще не найденное, или лишен возможности получить помощь извне. Это вопросы для подражателя, а не первопроходца.

Неудивительно, что глубокое прозрение Сократа о месте и роли вопросов в человеческом мышлении не выглядело для окружающих особенно убедительным. И это вопреки славе самого Сократа, который, пользуясь основанной на нем «методикой», почти неизменно выходил победителем в бесконечных спорах и, более того, своими вопросами помогал оппонентам уяснить себе многое, что дотоле оставалось непонятным для них. Действительно, если ответ уже готов, он не находится собеседником, а передается ему. Если же ответ возникает в процессе поиска и ему не предшествует, то путь к истине нельзя проложить — на него можно встать только случайно.

2. Вопрошание как самовопрошание

Почему человек, не имеющий никакого (по крайней мере, осознанного) представления о предмете, после того, как ему задается «правильный» вопрос, вдруг испытывает озарение и самостоятельно находит «нужный» ответ? Может, ответ в скрытом виде содержится в самом вопросе? Но тогда не стоило бы над ним задумываться, ибо он носил бы чисто риторический характер. «Искренно» поставленный вопрос должен подразумевать какую-то неизвестность — пробел, который и призван восполнить ответ. Круг замыкается, и выходит, что сократовская майевтика — это не более чем мысленная эквилибристика, жонглирование идеями, которое производит сильное впечатление на неискушенные умы, но мало что добавляет к знанию. Не говоря уже о том, что все, «узнанное» человеком, приходится признать не познанным им, а внушенным, навязанным ему извне.

Как же выбраться из этих тисков?

Одно из возможных решений предложил Платон. Человек, к которому обращен вопрос, ищет ответ не в смутном мире опыта, а в собственной душе. Платон приписывает Сократу слова о том, что «душа человека бессмертна, и, хотя она то перестает жить [на земле] — это и называют смертью, — то возрождается, но никогда не гибнет». А раз так, значит, она видела все и на том, и на этом свете, и «нет ничего такого, чего бы она не познала». Частички природы находятся в тесном родстве между собой, и потому «ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, — люди называют это познанием — самому

найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать — это и значит припоминать»[6]. Иначе говоря, во всякой душе имеются необходимые идеи, среди которых можно обнаружить единственную, наилучшим образом подходящую к вопросу. Надо только суметь ее высветить. Тем самым вопрос оказывается не сужением области поиска, а идентификацией места в душе, из которого следует выбрать идею.

Фрагмент диалога «Менон», в котором излагается платоновская теория припоминания, резко контрастирует с остальным текстом как по стилю, так и по характеру. Там Сократ не похож на себя. Он выглядит суетливым и беспомощным, неуверенным в собственных декларациях.

Человек безжалостной логики, суровый в оценках себя и окружающих, внезапно, забыв о доводах разума, взывает к авторитету жрецов и жриц и даже к «божественным поэтам», в частности, к Пиндару, из «Плачей» которого приводит довольно большой отрывок, призванный эмоциями восполнить недостаток убедительности в рассуждениях. Грубый и «приземленный», Сократ преображается в лирика, подменяющего идеи образами, и так же легко принимает прежний облик, как только заканчивает с «переселением душ». К нему опять возвращаются твердость и цепкость мысли и едкий сарказм.

Стиль, присущий этому пассажу, столь разительно отличается от манеры говорить, которую Сократ выказывает в других местах как до, так и после него, что невольно закрадывается подозрение о позднейшей «вставке». Это, скорее, «рука» самого Платона, который, по какой-то причине решив дополнить диалог, даже не позаботился о том, чтобы вплести «лишний» фрагмент в ткань остального текста.

Но дело даже не в этом. Реальный Сократ не мог представлять познание как припоминание, ибо не сомневался в том, что истина разыскивается. Удастся в конце концов найти ее или нет — это другой вопрос. Но ее нельзя извлечь из собственной души. В противном случае знаменитая фраза Сократа о том, что он знает лишь то, что ничего не знает, полностью лишилась бы всякого смысла. В устах человека, верящего в то, что его душу населяют готовые истины по любому поводу, звучало бы совершенно нелепо сомнение в своих умственных силах, не говоря уже об уверенности в непреодолимых границах знания.

Представление о познании как припоминании вообще могло возникнуть у Платона лишь после того, как он хотя бы в общих чертах сформулировал теорию идей — вечных и неизменных, — которые составляют «лекала» окружающих человека вещей. Припоминание понадобилось ему для того, чтобы объяснить, как эти идеи «усваиваются», субъективируются, становятся частью отдельно взятого ума. «Получается, что в человеке, который не знает чего-то, — говорит Платон устами Сократа, — живут верные мнения о том, чего он не знает». И тем самым как будто разрешается и дилемма вопроса.

Не зная пределов области поиска, человек, тем не менее, находит ответ, так как тот пребывает в его душе. А значит, действительно, Сократ не учит. Но не потому, что он и сам, по его словам, не знает правильного ответа. Просто тот и без того уже известен собеседнику, хотя и спрятан в глубине его души. Задача Сократа сводится лишь к тому, чтобы помочь ему вспомнить нужную идею и дать ей всплыть на поверхность.

Однако видимость обманчива. Решение, выдвинутое Платоном, на деле оборачивается еще большим тупиком. Сократов ученик «вспоминает» не столько то, что «зарыто» в его собственной душе, сколько содержимое души учителя. «Правильный» ответ скорее угадывается, чем находится. В таком знании нет ничего нового. И не только в том смысле, что кто-то другой обладал им раньше. Гораздо важнее, что оно не добыто, а лишь перенято, взято в практически готовом виде без особых познавательных усилий. Умственное напряжение, которое было у Сократа стержнем философствования, сменилось у Платона бессовестной эксплуатацией того, что однажды добыто в незапамятные времена.

3. Всеобъемлющая классификация

Платоновская трактовка природы знания выглядела скандальной в глазах многих его последователей, не говоря уже о противниках. Даже Аристотель восстал против его теории идей, которая фактически умерщвляла, выхолащивала процесс познания, отнимая у него радость открытия. Однако, несмотря на резкую критику платоновского идеализма, ему так и не удалось по-настоящему вернуть познанию творческое начало. Он всего лишь заменил многообразие идей как прототипов вещей относительно небольшой совокупностью начал, из которых все остальное выводится с помощью силлогизмов (дедуктивным путем). Стоит ли удивляться, что и вопрос как орудие познания во многом утратил свой потенциал? По существу, он был вытеснен Аристотелем за пределы логики и представлен, скорее, как инструмент риторики или аргументации.

В свете этого кажется вполне естественным, что Аристотель, вопреки своему обыкновению подробно разъяснять важные понятия, оставляет вопрос без сколько-нибудь отчетливого определения. Мало того, зачастую он смешивается с положением или проблемой. Так, в «Топике» говорится, что диалектическое положение есть вопрос, причем ему приписывается такая характеристика, как правдоподобие. В другом месте диалектическое положение определя-

ется как «такое, на которое можно отвечать „да“ или „нет“». Что же касается диалектической проблемы, она, по Аристотелю, является задачей, поставленной «или ради выбора и избегания, или ради [достижения] истины и ради познания» и фактически тоже рассматривается как вопрос [7]. По-видимому, он считал вопрос всего лишь некоторой речевой формой, в которую по необходимости «заливается» любое содержание. Но даже эта линия, если вообще ее сознательно придерживался Аристотель, четко тоже не выдерживается.

Тем не менее было бы преувеличением сказать, что вопросы сливались у Аристотеля в однообразную массу. В действительности он проводил довольно отчетливые разграничения между различными их видами, и, если свести воедино его разрозненные замечания, можно воспроизвести стройную классификацию, позволяющую судить не только о воззрениях самого Аристотеля, но и о представлениях той эпохи в целом.

Прежде всего Аристотель разделял философские (познавательные) и диалектические (полемические) вопросы.

К первым причисляются те, которые касаются «сути вещи». Они носят открытый (неопределенный) характер и подразумевают неограниченное множество возможных ответов. В качестве примеров приводятся: «Что такое человек?» или «Каково значение блага?» Эти вопросы обычно задаются теми, кто ведет «исследование для себя» [8], т. е. стремится проникнуть в существо дела безотносительно к тому, поймут ли их другие, согласятся ли с ними или выставят против них свои возражения.

Что же касается вторых, то они, скорее, ориентированы на собеседников, а потому требуют гораздо большей определенности. Такие вопросы нуждаются в уточнении в виде вариантов ответа, из которых отбирается наиболее подходящий. Тут, по Аристотелю, «[собеседнику] должна быть дана возможность выбора из вопроса того члена противоречия, относительно которого он желает утверждать» [9]. Примерами могут служить: «Человек это или нет?» или «Вечен мир или нет?»

Однако по поводу структуры диалектических вопросов у Аристотеля остается фундаментальная неясность. Большинство формулировок и иллюстрирующих их примеров свидетельствуют об ее дихотомичности. Но иногда встречаются пассажи, которые намекают на более широкое толкование. В этих случаях диалектические вопросы приобретают облик альтернативных, т. е. перечисляющих все возможные варианты ответов. Их может быть больше двух; главное, чтобы они исчерпывали собой весь спектр выбора. Так, рассуждая о случае, когда вопрос ставится по всем правилам, но собеседник не соглашается с выдвинутым положением, отказываясь выбирать из предложенных вариантов, Аристотель полагает справедливым требовать от него пояснения, сколько их вообще должно быть, например, в скольких значениях говорится о благе [10]. Но, как бы то ни было, следует признать, что четкой границы между дихотомическими и альтернативными вопросами Аристотель не устанавливает.

Сами диалектические вопросы также далеко не однородны. Их можно подразделить на софистические и «подлинные».

Первые задаются людьми, не заботящимися ни о чем, кроме самого спора. Их цель заключается в том, чтобы навязать свое мнение оппоненту или разбить его доводы, но не в достижении истины или практической пользы. Скажем, вопрошающим иногда удается остаться «неуязвимыми, незаметно добавляя то, с чем не согласились бы, если бы оно было выдвинуто как отдельное положение» [11]. А вторые, в свою очередь, тоже распадаются на два подвида. С одной стороны, это вопросы, которые ставятся ради приобретения навыка, т. е. теми, кто обучает или учится, а с другой — исходящие от собеседников, думающих об истине, хотя и не об ее поиске, а только о прояснении [12]. При этом Аристотель подчеркивает, что для этих собственно диалектических вопросов («не ради спора») предшественники не оставили топов, и ему пришлось самостоятельно установить, как строить вокруг них рассуждения.



Рис. Классификация вопросов (по Аристотелю)

Очевидно, что сократические вопросы представляют собой в понимании Аристотеля разновидность диалектических, а именно такие, которые ставятся ради выяснения истины. С их помощью путем наведения формируются общие понятия, которые затем «шлифуются» посредством возражений и критических замечаний. Это, конечно, весьма наглядный

способ убеждения, но его, с точки зрения Аристотеля, лучше оставить для общения с толпой. Если же полемика ведется с диалектиками — людьми, компетентными как в аргументации, так и в предмете обсуждения, — тут больше подходит силлогизм.

В чем же дело? Почему сократический метод казался Аристотелю малопригодным для серьезной дискуссии? Какие дефекты видел в нем систематизатор логики?

Дело в том, что наведение, как бы хорошо его ни осуществлять, отнюдь не гарантирует устойчивости результата. «В одних случаях, — пишет Аристотель, — пользующийся наведением может прийти к общему, задавая вопросы, в других же случаях это нелегко, потому что не у всего сходного одно общее имя» [13]. Сократовский подход действенен до тех пор, пока отношения и родство понятий достаточно очевидны, и их удается выявить путем непосредственного сопоставления. А что делать, когда между ними имеются внутренние связи, но они не бросаются в глаза или носят опосредованный характер? В этом случае нельзя напрямую обратиться к опыту и на конкретных примерах разобрать смысл того, что скрывается за «именем». «Труднее всего, — замечает Аристотель, — определить, какие из приводимых случаев таковы, а какие нет» [14]. Иначе говоря, сразу и не понять, что можно трактовать в качестве частных случаев общего положения, а что не должно подводиться под него. Тут нет «наглядных», с очевидностью вытекающих из опыта ориентиров, за которые могут «цепляться» вопросы. И единственное, что остается, — обратиться к силлогизму, который способен чисто мыслительным путем вывести одно из другого, показать взаимосвязи между понятиями.

В отличие от диалектических вопросов, подвергшихся подробному разбору и членению, философским (исследовательским) повезло гораздо меньше. О них Аристотель говорит мельком и неохотно. И уж тем более он никак не выявляет правил их применения. И это отнюдь не случайно.

Исследовательские вопросы представляли для Аристотеля не меньшую загадку, чем для остальных его современников. Он вполне отдавал себе отчет в том, что эти вопросы реально существуют; их ставят и пытаются найти соответствующие решения. Но каковы особенности этих вопросов, их разновидности и способы обращения с ними — было для Аристотеля тайной за семью печатями. «Пока дело идет о нахождении [подходящего] топа, — утверждал Аристотель, — исследование одинаково у философа и у диалектика. Но установить, в каком порядке и как задавать вопросы, — это задача одного лишь диалектика, ибо все это обращено к другому лицу». Что касается философа, то «его это нисколько не занимает, лишь бы были истинны и известны [посылки], посредством которых делается умозаключение, хотя бы отвечающий и не соглашался с ним, поскольку они близки к [положенному] вначале, и он предвидит то, что из них воспоследует» [15]. Это значит, что для чисто познавательных вопросов нет логики — универсальных свойств, условий постановки и схем использования.

Вместо заключения: Отлучение от науки

Почему Аристотель создает столь глубокую пропасть между исследовательскими и полемическими вопросами? Понятно, что режим диалога заставляет придумывать особые методы и приемы убеждения собеседника, и вопросу среди них принадлежит одна из ключевых ролей. Но только ли в этом дело? Нет ли других, более серьезных оснований?

Разгадка — у самого Аристотеля. Он подробно объясняет, почему диалектика не может обойтись без вопросов. Она имеет дело с материалом неоднородным и плохо определенным, разрозненным и подчас распадающимся на отдельные фрагменты. Поэтому ей ничего не остается, как с помощью вопросов «сшивать» эти куски, приводить их в определенное единство, согласуя между собой и добиваясь общей точки зрения на них. Если бы не это обстоятельство, диалектика «не прибегала бы к вопросам» [16]. Они рождаются из неопределенности основ, на которых строятся рассуждения.

Совсем иное дело наука. В ней вопросы не так уж и нужны. Общие понятия, к которым стремился Сократ, уже лежат в ее основе в виде начал, из них посредством силлогизмов выводятся все частные знания, имеющие отношение к предмету исследования.

Это, конечно, не идеи Платона, пребывающие отдельно от вещей в особом мире и непосредственно служащие их прообразами. Познающий человек должен был их припоминать и непосредственно сопоставлять с опытом. Но там, где выстраивается длинная цепь доказательства, они становятся практически бесполезными, ибо не позволяют проследить весь ряд переходов от общего через ряд промежуточных (средних) терминов к конкретным вещам. Вот почему, по Аристотелю, «не необходимо, чтобы существовали эйдосы или нечто единое помимо многого, если должно быть дано доказательство». Зато приходится «признать истинным, что есть единое во многом, ибо если бы этого не было, то не было бы и общего, и если бы общего не было, то не было бы и среднего термина, а следовательно, и никакого доказательства» [17]. То общее, что присуще многообразным предметам, «экстрагируется» из них и переформулируется в виде общего для них начала, из которого затем «извлекаются» описания вещей.

Впрочем, с таким истолкованием слов Аристотеля не согласился бы Хинтикка. Он уверен, что от-

крытие Аристотелем силлогистики не значит отказа от идеи, что научный поиск носит вопрошающий характер. По мнению Хинтикки, это подразумевает «обогащение вопрошания, а не отказ от него». При этом он приводит в качестве едва ли не ключевого свидетельства, подтверждающего его точку зрения, употребление Аристотелем выражения «силлогистический вопрос» [18]. Нет ли в этом резона?

Даже если отвлечься от того, что подобное словосочетание было у Аристотеля редким (практически единичным), вряд ли стоит придавать ему смысл, усматриваемый в нем Хинтиккой. По Аристотелю, наука должна не спрашивать, а подбирать начала и подводить под них многообразие опыта. Доказывающий «не ставит вопросов» [19]. У него и без них есть все необходимое для вывода. «Поэтому, — подытоживает Аристотель, — искусство, доказывающее природу чего-то, не есть искусство ставить вопросы. Ведь нельзя согласиться с любым из обоих членов [противоречия], ибо умозаключение получается не из обоих». И если бы диалектика доказывала что-нибудь, она тоже отказалась бы от своих «наводящих вопросов» — «если не относительно всего, то по крайней мере относительно первоначал и начал, свойственных [каждой области]» [20]. Но она не занимается общим. То, что интересует ее, не подпадает под одни и те же начала. Вот почему ей нельзя обойтись без вопросов.

Иной удел у философа. Если о чем и стоит ему спросить себя, то лишь о том, какую посылку следует выбрать, чтобы построить подходящий силлогизм, способный привести к нужному заключению. Если взять, например, геометрию, то ответ на ее вопросы «следует давать исходя из геометрических начал и заключений, в отношении же самих начал не следует давать ответ геометру как геометру» [21]. О чем тут спрашивать? С исходными понятиями все ясно; инструментарий, позволяющий перейти от них к материалу наблюдения, имеется; остается лишь правильно подобрать вспомогательные посылки. Но поскольку они тоже, в общем-то, известны, вопрос о них можно свести к диалектическому, содержащему набор вариантов ответа. Стало быть, философский (исследовательский) вопрос оказывается за пределами научной практики и не представляет собой предмета, заслуживающего отдельного рассмотрения.

Аристотелевская наука — это преимущественно дедуктивное знание. В ней повсюду царит силлогизм. Опыт вытеснен из фокуса мысли на ее периферию; он служит не столько источником познания, сколько иллюстрацией к установленным началам и подспорьем для логического вывода.

Оставаясь наедине с собой, философ (исследователь) перестает нуждаться в вопросах. Их просто некому и незачем задавать. Сократ фактически обращал свои вопросы к опыту, хотя формально спрашивал о нем у собеседника. Платон ставил их себе, освежая память души и пролагая тем самым прямую дорогу к общему. А значит, по существу, он тоже апеллировал к опыту, но только внутреннему, ранее накопленному (воспоминаниям души). Что же касается Аристотеля, ни тот ни другой способ познания его не удовлетворял. По Аристотелю, общее коренится не в человеческой душе, а в самих вещах. Зачем же ее о чем-то спрашивать? Тем более что оно и так уже сформулировано в виде начал.

Столь же наивно и прямое вопрошание опыта. Наведение, посредством которого он обобщается, весьма ненадежно и не может приводить к достоверным результатам. Следовательно, ответам, которые дает опыт, вполне доверять нельзя. А раз так, надо ли вопросы к нему возводить в ранг орудия познания, и стоит ли вообще на них рассчитывать?

Таким образом, выходит, что вопросы в науке — это что-то случайное и проходное, которое хотя в принципе и терпимо, а иногда даже полезно, никогда не носит решающего характера. Они могут быть либо риторическими, либо вспомогательными. Поскольку исследование ведется в основном «сверху вниз» — от начал к явлениям, — вопросы служат не для обобщения. Все самое общее уже известно и зафиксировано. Единственное, в чем могут помочь вопросы, — это выбор промежуточных посылок.

Чтобы пробудился реальный интерес к исследовательским вопросам, а значит, и к тому, как следует ими оперировать, мало было возродить тягу к опытному познанию. Если опыт сводится к наблюдению, пусть даже направленному, сфокусированному, он напоминает, скорее, подсматривание в замочную скважину, нежели диалог с миром. Лишь когда ставится задача вступить в общение с ним, найти способы разговорить его, актуализируется функция вопроса. Надо задавать вопросы уже не другим людям об опыте, а непосредственно самому опыту, да так, чтобы тот не мог «отвертеться» и представил конкретные и внятные ответы, выдавая то, что нужно знать о мире.

Это значит, что вопрос становится ключевым орудием познания только в рамках эксперимента. Не спорадического и локального, когда он носит вспомогательный характер и выступает дополнением к наблюдению, описанию и сравнению полученных данных, а повсеместного и систематического, главенствующего на всех решающих поворотах научной мысли. В экспериментальной науке вопрос пронизывает собой всю ткань исследования и становится стержнем поиска. Но до нее еще свыше полутора тысяч лет. А пока господствует аристотелевское понимание науки, из нее вытесняются пытливость и сомнение.

[1] *Платон.* Собр. соч. : в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 588.
[2] *Hintikka J.* Socratic epistemology: Explorations of Knowledge-seeking by questioning. Cambridge, 2007. P. 95.
[3] *Платон.* Указ. соч. С. 599.
[4] *Hintikka J.* Op. cit. P. 98.
[5] *Платон.* Указ. соч. С. 590–594.
[6] Там же. С. 588–589.
[7] *Аристотель.* Соч. : в 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 359, 360, 513.
[8] Там же. С. 506.
[9] Там же. С. 106.
[10] Там же. С. 513.
[11] Там же. С. 510.
[12] Там же. С. 546.
[13] Там же. С. 510.
[14] Там же. С. 511.
[15] Там же. С. 506.
[16] Там же. С. 277.
[17] Там же. С. 276.
[18] *Hintikka J.* Op. cit. P. 160.
[19] *Аристотель.* Указ. соч. С. 277.
[20] Там же. С. 556.
[21] Там же. С. 278.